John F. CROSBY

CZY RZECZYWIŚCIE WSZELKIE ZŁO JEST TYLKO BRAKIEM?*

Zgadzam się co do pasożytniczej natury zła: zło nie stanowi niezależnej afirmacji samego siebie, ale istnieje jako negacja dobra, co można z łatwością zaobserwować na przykładzie zbrodni dokonanej przez Kaina. Gdyby nie istniało dobro, które zło może zaatakować, zło moralne nie wchodziłoby w grę; nie mogłoby się ono po prostu ukonstytuować jako zło moralne. Dobro jednak, odwrotnie, nie pasożytuje na złu; nie musi uderzać w zło, aby zaistnieć jako dobro. Nie sądzę, iż w każdym przypadku można wyjaśnić ten pasożytniczy charakter zła w kategoriach braku, twierdzę jednak, że zło jest negacją dobra.

Wydaje się niemal bluźnierstwem żywić wątpliwości co do prywatywnej teorii zła. Zyskała ona ogromny szacunek ze względu na to, iż głosili ją niemal wszyscy najważniejsi myśliciele Zachodu od czasów św. Augustyna. Poza tym wydaje się, że jest to właśnie ta teoria, którą powinni wyznawać chrześcijanie, jeśli pragną pogodzić moc i dobroć Boga z powszechną obecnością zła w świecie przez Niego stworzonym. Jak się również wydaje, teoria ta stanowi jedyną alternatywę dla manichejskiego poglądu na zło, którego przecież nie chciałby podzielać żaden rozsądny człowiek. Mam jednak kilka pytań, które stawiam ze stanowiska nie-manichejskiego, pod adresem teorii zła jako braku, pytań, którymi chciałbym się podzielić z moimi kolegami z American Catholic Philosophical Association.

W przeprowadzonej przeze mnie analizie zła nie zostanie uwzględniona problematyka teodycei; w swoich krótkich rozważaniach przedstawię po prostu sposób, w jaki jawią się nam pewne rodzaje zła, a następnie postawię pytanie o to, czy możliwe jest traktowanie ich jedynie w kategoriach braku. Jeśli bowiem zło we wszystkich swoich formach nie jest rzeczywiście niczym innym niż brakiem, fakt ten z pewnością ujawni się nawet wówczas, gdy przeanalizujemy problem zła, nie wkraczając w kwestie dotyczące teodycei. Rzetelna fenomenologia zła z pewnością nie może stać w sprzeczności z jego teologicznym ujęciem.

Jeśli zamierzamy dokonać analizy prywatywnej teorii zła, musimy w pierwszym rzędzie określić, co rozumiemy przez brak. Powszechnie przyjmuje się, że

---

* Niniejszy artykuł, pod tytułem *Is Evil Really Only Privation?*, ukazał się po raz pierwszy w: *Person, Soul, and Immortality. Proceedings of the American Philosophical Association*, vol. 75 (2001), red. M. Baur, s. 197-209. Polskie tłumaczenie tekstu publikujemy za zgodą American Catholic Philosophical Association.

brak jest szczególnym rodzajem nieobecności w bycie – nie wszelkiej nieobecności jednak, lecz nieobecności czegoś, co powinno z natury dany byt cechować, lub czegoś, co jest mu należne; dlatego też byt, który nosi w sobie brak, jest upośledzony, zraniony. Klasyczny przykład tłumaczący sens braku, o jakim mówimy, wskazuje, że nieobecność zdolności widzenia nie jest w żadnym razie brakiem w przypadku kamienia, lecz nieobecność tej zdolności u żywego, mającego oczy zwierzęcia musi być określona jako brak.

Wszelki brak zakłada zatem istnienie bytu, który zostaje z powodu tego właśnie braku upośledzony. Dlatego też św. Tomasz stwierdza, że zło nigdy nie jest w stanie dokonać całkowitego zniszczenia bytu: skoro bowiem jest ono w stosunku do danego bytu brakiem, wymaga istnienia pewnej nadal nienaruszonej części bytu, która służyłaby jako jego podmiot. Gdyby zło całkowicie zawładnęło bytem, uległby on redukcji do niebytu, a tym samym wyeliminowana zostałaby jakakolwiek możliwość zaistnienia w nim braku czy zranienia. Można bowiem zostać zranionym jedynie wtedy, gdy do pewnego stopnia nadal się jest, gdy się istnieje. Fakt ten wskazuje z kolei na tezę, która jest bardzo ważna dla prywatywnej teorii zła, a mianowicie na tezę o szczególnym prymacie dobra nad złem. Zło ma wobec dobra charakter pasożytniczy, którego nie można przypisać dobru w jego relacji do zła. Zło może zaistnieć jedynie w konkretnym bycie będącym dobrem, który to byt ono rani i poza którym nie może występować. Dobro zaś nie musi zakładać zła po to, aby samo mogło zaistnieć, ani też nie musi toczyć ze złem walki o swoje istnienie.

Tyle na temat pojęcia braku. Kolejnym punktem wstępnym naszych analiz jest zdefiniowanie, w jakim sensie będziemy używać terminu „zło". Otóż termin ten (łac. malum) stosować będziemy w szerokim sensie, posługując się nim dla określenia nie tylko zła moralnego, ale również wszystkich innych jego rodzajów. Jeśli zaś chodzi o kolejne pytanie, pytanie ekstensjonalne, które wypływa z intensjonalnego, o to, jakie rzeczy należy określać jako zło, to w odpowiedzi na nie oprę się na fakcie, iż mój interlokutor będący obrońcą tradycyjnej, prywatywnej teorii zła uznaje za złe te same rzeczy, które jako złe postrzegam również i ja, z jednym wyjątkiem, który omówię we właściwym miejscu[1].

Nasze zadanie polega teraz na rozważeniu różnych rodzajów zła i na próbie określenia, czy w każdym z przypadków mamy do czynienia z opisaną formą braku. Oczywiście z góry uznaję, że pewne rodzaje zła, jak na przykład upośledzenie na ciele czy umyśle, niezaprzeczalnie przybierają formę braku. Nasze pytanie polega jednak na tym, czy teoria zła jako braku równie dobrze pełni

---

[1] Szerokie omówienie prywatywnej teorii zła, wraz z inteligentną obroną tej teorii, można odnaleźć w artykule P. Lee *The Goodness of Creation, Evil and Christian Teaching*, zamieszczonym w: „The Thomist" 2000, nr 2(64), s. 239-269. Lee rozważa tę teorię nie tylko z filozoficznego punktu widzenia, ale również, jak wskazuje sam tytuł artykułu, przede wszystkim z perspektywy chrześcijańskiej.

rolę wyjaśniającą w odniesieniu do innych przypadków zła. Koniec końców, jest ona pomyślana jako teoria zła jako takiego, a tym samym jako teoria obejmująca każdy przypadek zła.

Szczególnie istotne jest, aby pamiętać, iż pytanie moje nie dotyczy tego, czy rodzaje zła, których przeglądu dokonam, mają swój początek w pewnego rodzaju braku ani też tego, czy prowadzą one do zaistnienia pewnego braku. Nie pytam tutaj bowiem ani o to, co poprzedza zło, ani o konsekwencje zła, lecz o samo zło.

1. Wskazując na zło, które łączy się z całkowitym unicestwieniem bytu, ukażemy jednocześnie taki rodzaj zła, jaki – według mojego rozumienia – nie może zostać wyjaśniony za pomocą teorii prywatywnej. Weźmy pod uwagę następujący przykład: oto wielki meteoryt lub asteroida uderza w Ziemię, powodując jej eksplozję i niszcząc wszelkie życie. Z pewnością byłoby to straszliwe zło, inaczej przecież ludzie nie czyniliby wszystkiego, co leży w ich mocy, czy to za pomocą modlitwy, czy techniki, aby zapobiec takiemu zniszczeniu. Czy można jednak przypadek zła tego rodzaju wyjaśniać w kategoriach braku? Nie da się powiedzieć, że w sytuacji takiej życie na Ziemi po prostu doznaje szkody, że jedynie ulega zranieniu, co miałoby miejsce, gdyby w naszą planetę uderzył mniejszy meteoryt – podlega ono bowiem całkowitemu unicestwieniu. Jeśli zatem twierdzimy, że zło tego rodzaju można opisać za pomocą kategorii braku, to gdzie w przypadku tym znajduje się podmiot owego braku, gdzie jest byt, który poprzez zaistnienie braku został upośledzony? Czy powiemy, próbując wskazać odpowiedź, iż poszukiwanym podmiotem jest nasz Układ Słoneczny, czy też być może cała reszta wszechświata? Cóż jednak oznaczałoby stwierdzenie, że pozbawiony Ziemi i właściwego jej życia wszechświat dotknięty jest brakiem analogicznym do tego, z jakim mamy do czynienia w przypadku zwierzęcia dotkniętego ślepotą? Wszechświata nie da się przecież ująć jako bytu jednorodnego, cechującego się swoją własną naturą, stanowi on bowiem system wielu bytów, a zatem nie może funkcjonować jako podmiot braku w sensie prywatywnej teorii zła.

Nawet jednak gdyby można było racjonalnie odnieść się do braku, jaki wystąpiłby we wszechświecie w wyniku zagłady Ziemi, wówczas również stanęlibyśmy wobec pytania, czy nad zagładą człowieka nie należy ubolewać jako nad złem także w przypadku, gdy nie łączy się ona z unicestwieniem całego wszechświata (być może, jak twierdzą niektórzy, człowiek pełni we wszechświecie swego rodzaju kapłańską funkcję, łącząc go ze światem Bożym, a zatem zagłada człowieka jest stratą dla reszty wszechświata, jeśli nawet wszechświat nie jest rodzajem bytu, który mógłby odczuwać cierpienie z powodu tej utraty). Wydaje się, iż anioł, który byłby świadkiem uderzenia asteroidy w Ziemię i zniszczenia całego życia na naszej planecie, miałby co opłakiwać, niekoniecznie myśląc o całości wszechświata.

Niewątpliwie jest coś paradoksalnego w idei zła pozbawionego realnego „nosiciela". Można by powiedzieć, że w przypadku bytu zranionego ów podmiot zła daje się z gruntu wskazać, lecz trudno jest go odnaleźć, gdy byt został unicestwiony. Jeśli zatem nosiciel ów nie istnieje, to można wnioskować, iż nie mogło zaistnieć w sposób rzeczywisty również żadne zło. Wniosek ten jednak w wyniku dokładniejszej refleksji okazuje się jeszcze bardziej paradoksalny niż teza o istnieniu zła pozbawionego realnego nosiciela. Przeanalizujmy bowiem rzecz następującą: Im większe jest zniszczenie wyrządzone przez meteoryt, tym większe staje się spowodowane jego uderzeniem zło. Gdy jednak zniszczenie jest tak ogromne, że planeta ulega spaleniu, to zło, z którym mamy wówczas do czynienia, jest zerowe. Wydaje się zatem, że jeśli zło zniszczenia osiąga dostatecznie wielkie rozmiary, nie mamy wówczas w ogóle do czynienia ze złem. Wniosek ten jest jednak absurdalny, a założenie, które jest jego źródłem – iż z całkowitym zniszczeniem pewnego dobra nie łączy się żadne zło – musi zatem być fałszywe. Nadal jednak stoimy wobec paradoksu zaistniałego zła, zła, któremu brakuje rzeczywistego nosiciela. Być może paradoks ten byłby lżejszy do udźwignięcia, gdyby posłużyć się do jego wyjaśnienia pojęciem stanu rzeczy (niem. Sachverhalt). Można by wówczas powiedzieć, iż uderzenie meteoru spowodowałoby stan rzeczy, w którym Ziemia już nie istniałaby. Ten stan rzeczy byłby wówczas rzeczywisty i aktualny i to on właśnie stanowiłby ową rzecz, która byłaby nosicielem zła, ponieważ złem byłby właśnie fakt, że Ziemia przestała istnieć. Ów stan rzeczy mógłby zatem być „nosicielem", którego poszukujemy dla zła całkowitego unicestwienia. Oczywiście pojawiają się tutaj liczne pytania o to, jaki status mają stany rzeczy. Ponieważ jednak w niniejszych rozważaniach nie podejmę kwestii stanów rzeczy, zachowuję świadomość, iż wprowadzając tę kategorię, poczyniłem jedynie sugestię w kierunku wskazania nosiciela zła całkowitego unicestwienia. Swoje refleksje pragnę odnieść raczej do przywołanego tu argumentu ad absurdum, ukazuje on bowiem w sposób rozstrzygający, iż zło całkowitego unicestwienia, bez względu na to, w jaki sposób próbujemy je wyjaśnić, jest złem realnym.

Jak już jednak stwierdziłem, zło tego rodzaju nie jest złem w sensie braku, ponieważ w konsekwencji nie mamy tu do czynienia z żadnym bytem, który ponosi uszczerbek. Eksplanacyjny zasięg teorii prywatywnej nie obejmuje faktu takiego zła, a zatem nie może ona być teorią uniwersalną.

Dochodzimy w tym miejscu do intrygującego rezultatu. Otóż wydaje się, iż obok wymienionych już dwóch rodzajów niebytu: zwykłej nieobecności, która nie łączy się z żadnym złem, i braku, który jest podstawą pewnych rodzajów zła, istnieje trzeci typ niebytu – całkowity niebyt czegoś, co kiedyś istniało i co powinno było kontynuować swoje istnienie. Ten właśnie trzeci rodzaj niebytu leży u podstawy pewnych rodzajów zła, których nie da się wyjaśnić w kategoriach niebytu-braku.

2. Przyjrzyjmy się teraz innemu rodzajowi zła, a mianowicie fizycznemu i duchowemu cierpieniu. W przypadkach takich mamy do czynienia ze złem, które w przeciwieństwie do rozważanych już jego rodzajów rzeczywiście zakłada pewien podmiot, tkwi w nim i sprawia, iż ponosi on z jego powodu uszczerbek. Weźmy na przykład przeszywający ból, jakiego doświadcza człowiek cierpiący z powodu raka kości. Praktycznie niemożliwe jest, aby interpretować taki ból jedynie jako brak dobrego samopoczucia, które powinno cechować zdrową osobę. Ból ten jest niewątpliwie czymś więcej niż tylko brakiem tego rodzaju: istnieje on na swoich własnych prawach. Jest ewidentnie przeciwieństwem dobrego samopoczucia, nie zaś po prostu jego brakiem. Oczywiście tkwi w nim jego własny moment charakterystyczny w postaci nieobecności dobrego samopoczucia, nieobecność ta jednak nie wyczerpuje całej rzeczywistości bólu. Fakt ten jawi się z taką oczywistością, że trudno mu zaprzeczyć, a zatem obrońcy teorii prywatywnej zazwyczaj go nie podważają. Zamiast tego dowodzą natomiast, że bólu nie należy traktować jako zła. (W tym właśnie miejscu ujawnia się wspomniany przeze mnie punkt sporny w debacie na temat tego, co należy uznawać za zło). Jeśli zatem uda mi się pokazać, że cierpienie powodowane odczuwaniem bólu jest rzeczywiście złem, zwolennicy teorii zła jako braku będą musieli się zgodzić, nie wkraczając w dalszą dyskusję, iż wskazałem na zło, którego nie da się odczytać jako braku.

Myśliciele głoszący prywatywną teorię zła zdają się wykorzystywać dwa zasadnicze argumenty w swoich próbach kontestacji faktu, iż odczuwanie bólu jest złem. Po pierwsze, czasami dowodzą oni, że ból jest jedynie subiektywną oznaką pewnego zła w bycie ożywionym, samo zaś rzeczywiste zło leży w obiektywnych zaburzeniach spowodowanych chorobą bądź zakażeniem, a nie w bólu, który alarmuje żywy organizm o złu dotykającym ciało. Z tego punktu widzenia doświadczany ból jest czymś zbyt „subiektywnym", aby można było uznać go za zło. Wystarczająco „obiektywne", aby równać się złu, są jedynie same stany organiczne ożywionego bytu. Zakłada się tutaj, że w kategoriach teorii zła jako braku łatwiej będzie interpretować zaburzenia organiczne niż odczuwany ból. Argument ten jednak wydaje się opierać na rozumieniu człowieka, które Karol Wojtyła określał jako nazbyt kosmologiczne, jako że deprecjonuje ono w strukturze osoby ludzkiej miejsce świadomego przeżywania. Pewni filozofowie analityczni powiedzieliby zapewne, iż takie rozumienie człowieka umniejsza istotny charakter pierwszoosobowej perspektywy w strukturze osoby ludzkiej. Czyż można zaprzeczyć temu, że osoba chora na nowotwór, doświadczająca nieznośnego bólu, cierpi z powodu wielkiego zła, które dotyka jej ciała? Owo zło nie leży jedynie w dezintegracji pewnego istotnego dla życia organu ani też wyłącznie w sposobie, w jaki głęboki ból zaburza inne czynności organiczne, lecz tkwi ono również w samym bólu. Dlaczego zatem fakt, że ból może istnieć tylko jako świadomie doświadczany, miałby oznaczać, iż nie ma on charakteru zła w takim sensie, jak obiektywne zaburzenie organiczne?

Drugi i częściej podnoszony argument, za pomocą którego dowodzi się, iż odczuwanie bólu nie jest złem, wygląda następująco: W żyjącym organizmie ból funkcjonuje w sposób wspomagający życie, ponieważ jest źródłem awersji wobec czynników będących przyczyną zaburzeń organicznych, które stanowią zagrożenie dla organizmu. Ból jest zatem czymś naturalnym, czymś, co powinno funkcjonować w każdym organizmie, i żadna ludzka osoba nie powinna pragnąć bez niego żyć – z tego to powodu nie można w żadnym razie stwierdzić, iż ból jest złem. W odpowiedzi na ten argument wskazałbym, że pożytek, jaki w sposób naturalny przynosi nam ból, absolutnie nie dowodzi, iż nie jest on złem. Wręcz przeciwnie, ból może w sposób doskonały spełniać tę dobrą funkcję względem żywego organizmu właśnie poprzez fakt, że jest on złem, ponieważ tylko z tego względu, że jest złem, wytwarza on awersję wobec leżącej u jego podłoża przyczyny organicznej. Co więcej, przywołany argument wskazuje jedynie, że ból może funkcjonować jako dobro użyteczne, czemu nie przeczę, a mimo to twierdzę, że sam ból jako taki jest złem[2]. Różne rodzaje zła dają się wykorzystywać w dobry sposób, co jednak nie sprawia, że przestają one być złem, a można to zauważyć na przykładzie struktury kary. Wymierzanie kary, czy to przez Boga, czy przez człowieka, łączy się z przysporzeniem przestępcy określonego zła. Fakt, że kara często służy poprawie złoczyńcy, pozostaje w całkowitej zgodzie z faktem, iż polega ona na sprawieniu, że doświadcza on pewnego zła, a nawet ten drugi fakt zakłada. Nie tylko jednak pozamoralne rodzaje zła, które stanowią treść kary, mogą być wykorzystane ku dobremu celowi; Boża Opatrzność sprawia, że w sposób ten wykorzystywane może być nawet zło moralne. Bóg może zmienić nasz grzech w felicem culpam, wydobywając z niego pewne dobro. Jest to cud Bożej Opatrzności, który zakłada, że nasz grzech jest grzechem i pozostaje grzechem nawet wówczas, gdy zostaje obrócony przez Boga ku naszemu dobru. Na podstawie powyższego wnioskuję, iż drugi powód wymieniany przy próbach zaprzeczenia faktowi, że ból jest złem samym w sobie, a mianowicie stwierdzenie, iż ból może zostać instrumentalnie wykorzystany w dobrym celu, nie jest ważnym powodem[3].

---

[2] Dlatego też Jorge Garcia twierdzi: „To, że ból może być dobrem użytecznym, nie oznacza jeszcze, iż nie jest on również użytecznym złem, a nawet złem samym w sobie". J. G a r c i a, *Evil and the Transcendentality of Goodness: Suarez's Solution to the Problem of Positive Evils*, w: *Being and Goodness*, red. S. Mc Donald, Cornell University Press, Ithaca 1991, s. 157. Bezpośrednio przed tym stwierdzeniem autor zauważa, że instrumentalny charakter bólu, przynoszący pewną korzyść, jest jedynie przygodny: „Nie ma powodu, dlaczego system ostrzegawczy organizmu miałby łączyć się z bólem" (tamże). Tłum. fragmentów – D. Ch.

[3] Lee usiłuje obronić drugi z wymienionych argumentów przeciwko twierdzeniu, że ból jest złem. Mówi on, że wspomagające życie działanie bólu różni się od tego, w jaki sposób życie wspomaga na przykład kara (do której działania właśnie nawiązałem w tekście). Lee pisze: „wrażenie bólu, na przykład w sytuacji, gdy ciało człowieka pali się, jest elementem funkcjonowania zdrowego organizmu, nie zaś po prostu zewnętrznym stanem jakiegoś innego dobra" (dz. cyt., s. 258n., tłum. fragm. – D. Ch.). Innymi słowy, działanie kary służącej moralnej rehabilitacji prze-

Musimy jednak wyjść poza próbę obalenia powyższych dwóch argumentów zaprzeczających temu, że ból jest złem; trzeba bowiem wykazać, dlaczego ból sam w sobie rzeczywiście jest złem. Stawiam następującą tezę: to, że ból jest złem i że jest on wewnętrznie zły, że jest on zły w sensie simpliciter, że jest zły po prostu jako ból, jest absolutnie samooczywiste. Samooczywistości tej doświadczamy za każdym razem, gdy zdajemy sobie sprawę z faktu, iż pragnienie bólu dla samego bólu ma zawsze charakter perwersji. Bólu bowiem można słusznie pragnąć jedynie jako środka do osiągnięcia jakiegoś dobra, które przekracza sam prowadzący do niego ból. Ból musi być „odkupiony" przez dobro, do którego prowadzi, i nigdy nie warto wybierać go dla niego samego. Do podobnych wniosków dochodzimy, analizując naturę bytu ożywionego: ból odczuwany przez taki byt nigdy nie jest pożądany tylko dla niego samego, ale zawsze w odniesieniu do pewnego dobra, które za sobą pociąga. Uważalibyśmy, że byt ożywiony jest źle skonstruowany przez naturę, gdyby odczuwał on ból w sytuacjach innych niż te, w których ból pełni funkcję użyteczną dla jego zdrowia i trwania. Za uzasadnione uznalibyśmy wówczas dokonanie interwencji pozwalającej wyeliminować w takim organizmie wszelkie odczucie bólu, którego charakter nie jest instrumentalny. Wydajemy sąd tego rodzaju, ponieważ rozumiemy, iż ból jest zły sam w sobie, chociaż czasami może on być dobry w sensie dobra użytecznego.

Poza apelowaniem do samooczywistości zła bólu, proponuję odwołać się również do innego powodu, który wskazuje na słuszność mojego stanowiska. W swojej wypowiedzi na temat kary wskazałem na pozytywny powód, dlaczego ból jest złem: otóż kara, która polega na poddaniu złoczyńcy pewnemu złu, zawsze łączy się też z zadaniem złoczyńcy pewnego bólu. Żadna kara bowiem nie będzie w pełni wyegzekwowana, jeśli nie przysporzy bólu osobie, która jej podlega. Czyż pobyt w więzieniu nie przestałby być karą, gdyby więzień odczuwał zadowolenie z każdego aspektu życia więziennego? Czy piekło nie przestałoby być piekłem, jeśli potępieni nie czuliby żadnego bólu, czy to fizycznego, czy duchowego? Gdyby ból nie był złem, nie mógłby on stanowić ko-

---

stępcy charakteryzuje się większą zewnętrznością niż działanie bólu służące zdrowemu funkcjonowaniu organizmu. Kara jedynie dostarcza okazji do przemiany moralnej, ból zaś jest czymś więcej niż po prostu dostarczeniem organizmowi okazji do zdrowego funkcjonowania. Ból wydaje się bardziej wewnętrznie związany z dobrem organizmu; w sposób naturalny i wewnętrzny wywołuje on awersję i to właśnie alarmuje organizm o niebezpieczeństwie. Odpowiadam, iż rzeczywiście opis ten prowadzi do odróżnienia instrumentalnego charakteru bólu, który dostarcza ochrony organizmowi, od charakteru bólu towarzyszącego karze, przywracającej przestępcy zmysł moralny. Można by ująć tę różnicę, odnosząc się do użyteczności wewnętrznej i zewnętrznej. Dlaczego jednak odróżnienie to miałoby mieć konsekwencje dla głoszonej przeze mnie tezy? Dlaczego ból, nawet będąc wewnętrznie użyteczny dla dobra organizmu, nie miałby być nadal zły sam w sobie? Faktycznie już samo rozważenie, w jakim sensie ból jest w sobie użyteczny, pozwala dostrzec, iż rzeczywiście musi on być sam w sobie zły: ból bowiem ostrzega pozostający w zagrożeniu organizm za pomocą wywołania awersji, która oznacza evitandum (to, czego należy uniknąć).

niecznego elementu wszelkiej kary, która zawsze łączy się z poddaniem osoby pewnemu złu. Przyznaję, że argument ten nie wykazuje, iż wszelki ból jest złem, a jedynie, że złem jest ból, z jakim mamy do czynienia w przypadku kary.

I kolejna analiza. Jeśli moje stanowisko jest słuszne, potwierdza je następujący fakt: W nowym niebie i na nowej ziemi, gdzie zgodnie z chrześcijańską wiarą wszelkie zło zostanie raz na zawsze wykorzenione, a wszelka łza zostanie otarta, nie będzie żadnego bólu, nawet bólu uzasadnionego teleologicznie. Być może istnieje również laicka wersja tego argumentu: każdy, kto tworzy ideę świata wolnego od wszelkiego zła, bez względu na to, czy świat ten pomyślany jest jako utracony raj, czy też jako przyszła utopia, z pewnością pozostawi ból poza tym światem. Tego właśnie należałoby się spodziewać, jeśli ból – jak twierdzę – jest rzeczywiście złem; trzeba go zatem trzymać z dala od wszelkich wizji ostatecznej chwały[4].

Skoro zaś ból jest rzeczywiście złem, to fakt ten wydaje się przemawiać przeciwko teorii prywatywnej, jak zauważyliśmy bowiem, żaden obrońca tej teorii nie może zasadnie stwierdzić, że ból istnieje jedynie jako brak[5]. Jak zaznaczyłem na wstępie, nie analizuję kwestii przyczyny zła, jakim jest ból; w świetle tego wszystkiego, co dotąd powiedziałem, przyczyna ta jawi się jako brak tego, co powinno być obecne w czującym bycie. Nie odnoszę się też do kwestii skutków bólu; stwierdzam po prostu, że osoba dotknięta wielkim bólem pozbawiona jest możliwości normalnego fizycznego i umysłowego funkcjonowania. Rozważam jedynie kwestię tożsamości zła, kwestię, czym jest zło samo w sobie, i stwierdzam, że owo zło fizycznego bądź umysłowego cierpienia nie może samo w sobie stanowić jedynie braku czegoś, co powinno być obecne w bycie czującym.

Chociaż na wstępie niniejszych rozważań powziąłem postanowienie, aby nie poruszać kwestii teologicznych, które zazwyczaj rodzą się wokół pytania o ontologiczny status zła, nie mogę się oprzeć odniesieniu do pewnej obserwacji. Otóż dlaczego absolutnie dobry Bóg nie miałby w sposób bezpośredni powodować zła bólu o tyle, o ile powodowanie bólu jest uzasadnione? Dlatego też, jeśli Bóg

---

[4] Rozważań tych nie traktuję jako odrębnego argumentu na rzecz mojego stanowiska, ponieważ – jak słusznie przypomniał mi Michael Gorman – istnieją nawet pewne dobre rzeczy, na przykład małżeństwo, dla których nie będzie miejsca w życiu chwały. Dlatego też sam fakt, iż nie będzie tam miejsca dla bólu, nie oznacza, że jest on złem. Właściwa wydaje się słabsza forma tego argumentu: wykluczenie bólu z chwały potwierdza to, co skądinąd wiemy na innej podstawie, a mianowicie, że ból jako taki jest złem.

[5] Stanley Tyvoll przywołuje fakt, iż ku mojemu stanowisku skłaniał się św. Anzelm. Argumentując za tym, że zło, jakim jest niesprawiedliwość, istnieje jako niebyt, nawiązuje on do innych rodzajów zła niż niesprawiedliwość i mówi: „Nieszczęście z pewnością jest złem i dlatego poszczególne nieszczęścia są nazywane złem. Czasami nieszczęście jest niebytem, jak na przykład ślepota czy głuchota; czasami zaś wydaje się, że jest ono czymś, jak na przykład w przypadku bólu i smutku" (*De conceptu virginali*, 5; tłum. fragm. – D. Ch.). Por. też: św. Anzelm, *De casu diaboli*, 26. Pewien badacz średniowiecznej filozofii arabskiej z kolei mówi mi, że również Awicenna widział w bólu coś więcej niż niebyt.

stwarza byt ożywiony, który może odczuwać ból, aby mógł on zarazem odbierać sygnały o zagrażającym mu niebezpieczeństwie, lub też jeśli Bóg nakłada ból w procesie wymierzania sprawiedliwej kary, to czy można tutaj mówić o jakimś problemie co do kwestii dobroci Boga? Inaczej jest w przypadku zła moralnego. Bóg utraciłby swoją dobroć, gdyby był bezpośrednią przyczyną moralnego zła w osobie ludzkiej, nie byłoby bowiem żadnego możliwego uzasadnienia dla tego rodzaju Bożego działania. Dzieje się tak, ponieważ zło moralne jest – aby zapożyczyć znane Kantowskie określenie – złem radykalnym. Ból jednak nie jest złem radykalnym; jest on złem w sensie słabszym i dlatego można go w sposób uzasadniony przysparzać. Prawdziwy skandal dotyczący obecności cielesnego i umysłowego cierpienia w świecie stworzonym przez Boga polega na tym, że cierpienie to często wydaje się nieuzasadnione. Skandal nie znika, gdy uznajemy zło takiego cierpienia za pewien rodzaj niebytu, ale raczej wówczas, gdy próbujemy wskazać na jego uzasadnienie.

3. Przechodzimy teraz do rozważenia zła, które – jak powiedziałem – jest złem w sensie nadrzędnym, a mianowicie zła moralnego. Można oczywiście stwierdzić, że nawet o złu moralnym da się zasadnie powiedzieć, iż polega ono na braku, jak na przykład w przypadku moralnego niezdecydowania, które prowadzi do sprzeniewierzenia się sobie przez działającą osobę. Wydaje się, iż osoba taka nie jest zdecydowana, by trzymać się dobra i dlatego rozczarowuje nas ona w sensie moralnym. Możliwe, że wśród przyczyn jej chwiejności odnaleźlibyśmy pewną niechęć do dobra, która przysparzałaby trudności teorii zła jako braku, ale przynajmniej dla potrzeb niniejszych rozważań możemy zachowanie akratyczne wpisać w ramy teorii prywatywnej.

Trudno jednak zwolennikowi teorii zła jako braku zaprzeczyć faktowi, iż większości rodzajów zła moralnego nie da się w sposób wygodny wpisać w teorię prywatywną. Nie wydaje się, aby Kainowi, którym rządzi mordercza zazdrość, po prostu zabrakło miłości, którą winny jest swojemu bratu Ablowi. Oczywiście fakt, że zbrodnia Kaina nie była wynikiem zaniedbania, ale została popełniona z premedytacją, nie musi jeszcze przemawiać przeciwko teorii zła jako braku, która przecież w żadnym razie nie wskazuje, iż wszystkie moralnie złe czyny należy traktować jako zaniedbania. Pytanie dotyczy jednak tego, czy zasadą niegodziwości zbrodni popełnionej przez Kaina był po prostu brak braterskiej miłości w jego działaniu. Myślę, że wyrazem moralnego zdrowego rozsądku będzie stwierdzenie, że to, co czyni złem morderstwo dokonane przez Kaina, rzeczywiście obejmuje brak braterskiej miłości należnej od niego Ablowi, ale bynajmniej się do tego braku nie ogranicza. Jakże możemy nie dostrzegać, iż tym, co czyni jego działanie złym, jest również fakt, że zwraca się ono przeciwko dobru, którym jest życie Abla, i przeciwko Bożej dobroci okazanej Ablowi? Czy można nie widzieć, że jeśli gdziekolwiek w świecie istnieje przeciwieństwo, to jest ono obecne właśnie tutaj, w opozycji między braterską

miłością, którą Kain winny był Ablowi, a morderczą zazdrością, którą faktycznie okazał wobec swojego brata? Czy ktokolwiek może rozsądnie zaprzeczyć temu, że relacja między dobrem a złem nie jest w tym przypadku relacją między posiadaniem a brakiem, lecz relacją między absolutnymi przeciwieństwami?

Istnieje rzeczywiście jeden sposób utrzymania prywatywnej teorii zła moralnego nawet w przypadku morderczej zazdrości Kaina. Można bowiem przypomnieć Sokratejskie nauczanie, według którego nikt świadomie nie czyni zła, a wszelkie zło jest rezultatem błędu w rozpoznaniu dobra i zła. Można wówczas dowodzić, że Kainowi zabrakło określonej wiedzy na temat dobra i zła i że gdyby tylko ją posiadał, nigdy nie pragnąłby zabić swojego brata. Według tego poglądu zasadą najbardziej niegodziwych czynów jest nadal pewien brak czy niedostatek, a mianowicie pewien brak wiedzy o dobru i złu. Ów Sokratejski sposób na utrzymanie prywatywnej teorii zła nie jest jednak dostępny zwolennikom tej teorii, do których się odnoszę, ponieważ wszyscy oni uznają zjawisko, którego istnieniu Sokrates zaprzeczał, a mianowicie zjawisko rozmyślnego złego działania, to jest rozmyślnego działania wbrew własnej wiedzy o dobru i złu. Jeśli mogę rozmyślnie uczynić coś, co uznaję za zło, to zasadą takiej niegodziwości musi być coś innego niż niewiedza o dobru i złu.

Niekiedy zwolennicy prywatywnej teorii zła usiłują ją ratować, dowodząc, iż w przypadkach, gdy mordercza nienawiść zmierza do doprowadzenia do niebytu znienawidzonej osoby, zło, którym jest nienawiść, musi istnieć jako pewien niebyt. Tego rodzaju wnioskowanie na podstawie formy przedmiotu czynu o formie samego czynu jest jednak bezspornie błędne. Skutkiem, do którego zmierza Kain, jest rzeczywiście niebyt Abla, lecz fakt ten w żaden sposób nie dowodzi, iż zło czynu realizującego tę złą intencję ma być wyjaśniane, co do zasady swojej niegodziwości, wyłącznie w kategoriach niebytu. Dokonać czynu Kaina oznacza być sprawcą zredukowania bytu Abla do niebytu; czyn ten jest w sposób agresywny skierowany przeciwko Ablowi, i to w taki sposób, iż zasadą jego niegodziwości nie wydaje się być zwykły brak. Kiedy Cornwall w sztuce Król Lear wyłupuje oczy Gloucesterowi, jego okrutny i pełen przemocy czyn, w przeciwieństwie do ślepoty, którą spowodował u Gloucestera, nie ma po prostu charakteru prywatywnego[6].

Główny zabieg, którego dokonują zwolennicy teorii prywatywnej w odniesieniu do rozmyślnie dokonywanego zła, polega jednak na wnioskowaniu na podstawie relacji, która jakoby z zasady zachodzi między wolą a dobrem. Z reguły twierdzą oni, iż w każdym przypadku wola ze swej natury zmierza

[6] Również u Tomasza odnajdujemy argument przeciwko proponowanemu wnioskowaniu z przedmiotu o czynie. W *Sumie teologicznej* dowodzi on, iż możemy w sposób niematerialny poznać to, co jest materialne, co oznacza, że nie możemy na podstawie materialnego charakteru przedmiotu, który jest nam znany, dowodzić materialnego charakteru aktu poznania (por. I, q. 13, a. 12, ad 3). Myślę, że podobnie nie możemy też dowodzić na podstawie prywatywnego skutku morderstwa prywatywnego charakteru samego aktu morderstwa.

ku pewnemu obiektywnemu dobru (łac. bonum) bądź przynajmniej ku czemuś, co zostało uznane za dobro obiektywne czy też ujęte w tym aspekcie (łac. bonum apparens). A zatem nawet w przypadku czynów najgorszych pod względem moralnym wola zmierza w kierunku czegoś, co zostało ujęte jako obiektywnie dobre. Dlatego też zwolennicy teorii zła jako braku twierdzą, iż to, że czyn wydaje się wrogi wobec jakiegoś dobra, jest jedynie pozorem; przy bliższym spojrzeniu dostrzeżemy jedynie zniekształconą miłość ku jakiemuś dobru, którą można zinterpretować jako miłość pozbawioną właściwego porządku moralnego.

Ceniony tomista, z którym niedawno dyskutowałem o kwestii zła, próbował w obronie teorii prywatywnej – w odniesieniu do każdego z grzechów głównych – wskazać pewne dobro, coś rzeczywiście wewnętrznie dobrego, co jest przedmiotem pożądania w przypadku grzesznego czynu, i łączył grzech z zaburzonymi okolicznościami pożądania tego dobra. Twierdził zatem, że związek seksualny stanowi sam w sobie jedno z dóbr stworzenia; grzech pojawia się dopiero wówczas, gdy człowiek pragnie osiągnąć to dobro z osobą, która nie należy do płci przeciwnej, bądź z osobą, której nie został poślubiony. Kontynuując ten sposób myślenia, zwolennik teorii prywatywnej twierdziłby w odniesieniu do śmierci zadanej Ablowi przez Kaina, że jest rzeczą normalną nienawidzić pewnego zła, które zagraża integralności własnego bytu podmiotu: błąd Kaina polegał na tym, iż wyrażoną przez Boga akceptację dla Abla potraktował on jako zagrożenie dla swojego własnego bytu. W tym sensie morderstwo, którego Kain dokonał na swoim bracie, stanowiło zniekształconą wersję aktu, który sam w sobie ma głęboki sens moralny, a mianowicie nienawiści do zła; nie było to natomiast agresywne zwrócenie się przeciwko czemuś postrzeganemu jako rzeczywiście dobre[7]. Św. Tomasz idzie nawet dalej, twierdząc, iż w czynie moralnie złym brak właściwego uporządkowania jest praeter intentionem[8], co oznacza, że intencja podmiotu czyniącego zło nakierowana jest wyłącznie na pewne rzeczywiste dobro i nie jest w ten sam sposób nakierowana na brak, który powstaje wskutek złego działania. Brak pożądany jest w podobny sposób, mówi św. Tomasz, jak pożądana przez żeglarzy jest utrata towarów, które wyrzucają oni za burtę: tak jak ich pierwotną intencją jest uratowanie statku, nie zaś utrata towaru, tak też sprawca zła pierwotnie zmierza ku pewnemu dobru, nie zaś ku brakowi.

W odpowiedzi stwierdzam, iż taka teoria woli i dobra jest w sensie fenomenologicznym wysoce nieadekwatna. Przyjrzyjmy się bliżej motywacji, którą kieruje się osoba postępująca tak jak Kain[9]. Powodem, który doprowadza ją do morderstwa na Ablu, nie musi być to, że akceptacja Abla przez Boga może

---

[7] Na takie właśnie podejście wskazuje Lee. Por. dz. cyt., s. 262-264.

[8] Por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa contra gentiles*, III, cap. 6, n. 7-9.

[9] Mówię „osoba postępująca tak jak Kain", aby wskazać, iż nie próbuję po prostu interpretować postaci Kaina tak, jak jest ona ukazana w Rdz 4. Usiłuję naszkicować prawdopodobną formę morderczej zazdrości i dla wygody odnoszę się do niej za pomocą imienia Kaina.

umniejszać jej własną akceptację przez Boga; osoba taka może po prostu pragnąć być jedyną, którą Bóg akceptuje, i może żywić morderczą nienawiść wobec każdego, kto mógłby rywalizować z nią o tę akceptację. Może ona spoglądać z zawiścią na pozycję Abla, który wydaje się jedyną osobą akceptowaną przez Boga. Człowiekowi, który postępuje jak Kain, nie można pomóc, wyjaśniając mu, dlaczego akceptacja jednej osoby przez Boga nie umniejsza akceptacji przez Niego również innej osoby, dlaczego Bożej dobroci wystarcza dla wszystkich, dlaczego każdy zyskuje przychylność Boga w taki sposób, jakby był jedyną osobą, która tę przychylność otrzymuje. Człowiek owładnięty kainową zazdrością może to wszystko przyjąć i nadal twierdzić, że argumenty te nie znoszą jego pragnienia, aby stać się jedyną osobą akceptowaną przez Boga. Może on powiedzieć, iż dzielenie Bożej przychylności z innymi nie martwi go z tego powodu, że umniejsza jego w niej udział, lecz raczej dlatego, że eliminuje ono możliwość, iż będzie on jedynym człowiekiem, który jest akceptowany przez Boga.

Przyjrzyjmy się raz jeszcze morderczemu czynowi Kaina, który zabija Abla z takiego właśnie powodu. Czy można wiarygodnie stwierdzić, iż poprzez swój czyn Kain odrzuca to, co uznał za zagrożenie dla integralności swojego bytu? Otóż nie – jak właśnie powiedzieliśmy, próba wyjaśnienia mu, dlaczego Abel nie stanowi zagrożenia dla integralności jego bytu, nie przemówiłaby do niego. Kain nie uważa, że akceptacja Abla przez Boga czegoś go pozbawi albo mu zaszkodzi; uważa on raczej, iż jego żądanie dla siebie uprzywilejowanej pozycji zostanie uniemożliwione z powodu akceptacji Abla przez Boga. Nie sądzi on bowiem – niemożliwe jest, aby tak sądził – iż owa uprzywilejowana pozycja stanowi dla niego bonum, że udoskonali go ona w jego bycie, że jest ona czymś, bez czego pozostanie w nim pewien brak; rości on sobie do niej prawo, lecz nie czyni tego w aspekcie bonum. Kiedy zatem zadaje śmiertelny cios Ablowi, który stoi mu na drodze do osiągnięcia uprzywilejowanej pozycji, jego czynu nie da się zinterpretować jako zaburzonego dążenia do swojego dobra, jak gdyby owo zaburzenie było jedynie brakiem właściwego uporządkowania w czynie, który poza tym jest uporządkowany. Zaburzenie jest bowiem bardziej fundamentalne; polega ono na żądaniu dla siebie czegoś poza sferą bonum. Wrogość Kaina wobec Abla nie polega po prostu na niechęci wobec zła, która jest uzasadniona tak dalece, jak dalece się rozciąga, lecz zostaje źle ukierunkowana. Wrogości wobec Abla nie da się złagodzić poprzez umieszczenie jej pomiędzy miłością do dobra a niechęcią wobec zła. Zasadą zła wrogości żywionej przez Kaina jest raczej sprzeciw wobec dobra, którym jest życie Abla, i zasady tej nie da się zredukować do braku właściwego uporządkowania woli Kaina.

Pojawi się pytanie, czy utrzymuję, iż Kain był tak wrogo nastawiony wobec Abla, że znienawidził jego życie jako dobro. Rzeczywiście trudno byłoby to stwierdzić. Wydaje się bowiem, iż wola nie może nienawidzić dobra w ten sam bezpośredni sposób, w jaki wybiera dobro. Musimy się tutaj odwołać do podstawowej intuicji, którą odnajdujemy w trzecim rozdziale pracy Dietricha

von Hildebranda *Ethics*[10]. Twierdzi on, iż wola, poza tym, że pociąga ją dobro, może być również przyciągana przez to, co jest dla osoby jedynie subiektywnie zadowalające. Nie chodzi tu jedynie o tradycyjne rozróżnienie na bonum i bonum apparens, można bowiem podążać ku czemuś subiektywnie zadowalającemu, pozostając w pełni świadomości, iż owa rzecz absolutnie człowieka nie udoskonala, to znaczy, można ku niej podążać przy nieobecności jakiejkolwiek dostrzegalnej ratio boni. Nałogowy palacz, sięgając po kolejnego papierosa, może wiedzieć, że chociaż wypalenie go będzie subiektywnie zadowalające, właściwie niszczy ono jego faktyczne dobro. Zapala papierosa nie dlatego, iż pozostaje pod wpływem iluzji, że wypalenie go przyczyni się do jego dobra, lecz dlatego, że jest ono dla niego subiektywnie zadowalające. Możemy zatem powiedzieć, że wola napotyka alternatywę dla ratio boni w postaci ratio tego, co jest subiektywnie zadowalające. Tutaj też leży klucz do zrozumienia motywacji, z którą mamy do czynienia w przypadku Kaina. Za rzecz subiektywnie zadowalającą uznaje on to, aby być jedyną osobą akceptowaną przez Boga, zajęcie uprzywilejowanej pozycji pochlebi jego dumie – w ten sposób jego wola odchodzi od wszelkiego ratio boni. Fakt, że Abel otrzymuje akceptację Boga, nie podoba mu się, staje się źródłem jego subiektywnego niezadowolenia. W swojej morderczej zazdrości Kain zabija Abla, lecz czyni to nie dlatego, że dalsze życie Abla zostało przez niego niesłusznie znienawidzone jako zło, jako coś, co jest dla niego szkodliwe (stanowisko tradycyjne), i nie dlatego też, że znienawidził dalsze istnienie Abla jako bonum (stanowisko niemożliwe do utrzymania), lecz z tego powodu, iż dalsze życie Abla jest dla niego subiektywnie niezadowalające[11]. Pozbawienie życia drugiego człowieka z tego powodu, że jego dalsze istnienie jest dla mordercy subiektywnie niezadowalające, jest równoznaczne z żywieniem takiej wrogości wobec dobra, które stanowi życie tego człowieka, jakiej nie da się racjonalnie opisać w kategoriach braku właściwego uporządkowania woli nadal nakierowanej na bonum. Zasadą niegodziwości takiego działania jest właśnie owa wrogość wobec dobra, owo absolutne przeciwstawienie się dobru.

Zwolennicy teorii zła jako braku mogliby odpowiedzieć mi w następujący sposób: Dobrze, przyjmijmy na potrzeby tej dyskusji, iż pragnąc swojej uprzywilejowanej pozycji, Kain nie zostaje poruszony przez żadne dobro, nawet przez bonum apparens, lecz jedynie przez to, co jest dla niego subiektywnie zadowalające. Nawet w tym jednak obecny jest pewien brak, a mianowicie brak zainteresowania dobrem; wszelkie mordercze zamiary Kaina wypływają z tego

---

[10] Franciscan Herald Press, Chicago 1972. Zob. też pracę doktorską mojego studenta Julesa van Schaijika *Dietrich von Hildebrand on Deliberate Wrongdoing*, International Academy of Philosophy, Principality of Liechtenstein 2001.

[11] Aby w pełni zrozumieć moje stanowisko, czytelnik może się zapoznać z analizą tej kwestii przedstawioną przeze mnie w rozdziale dziewiątym mojej pracy *Personalist Papers*, zatytułowanym *Von Hildebrand on Fundamental Freedom* (Catholic University of America Press, Washington DC 2004).

fundamentalnego braku, a zatem na najgłębszym poziomie nawet jego moralnie zły czyn wydaje się wytłumaczalny w kategoriach braku (prywacji). Odpowiadam: Tak, mamy tu do czynienia z brakiem, ale również z czymś więcej niż brak. Dumnej woli Kaina brakuje nie tylko zainteresowania dobrem, które powinna okazywać, ale jest ona wręcz wroga wobec dobra; Kain odrzuca bowiem samą ideę obiektywnej dobroci, czego dowodzi jego aroganckie pragnienie. Próba wyjaśnienia pozostająca w tej sytuacji jedynie przy pojęciu braku przypomina mi grę, w którą bawią się dzieci, gdy jedno z nich mówi, że ma dwa lata, a kiedy zostaje zapytane, jak to możliwe, że mając rzeczywiście dziesięć lat, może mieć tylko dwa lata, odpowiada, że nie powiedziało, iż ma tylko dwa lata, że mając dziesięć lat, musi przecież mieć również dwa lata, że podało prawdziwą odpowiedź przynajmniej w odniesieniu do części swojego wieku i nigdy nie twierdziło, że jest to cały jego wiek. Zwolennik teorii zła jako braku umniejsza pełną rzeczywistość zła moralnego w taki sam sposób, w jaki zachowuje się dziecko, które mówi, że ma dwa lata, mając dziesięć lat.

W pismach św. Tomasza występuje niejeden fragment, w którym mimo swojego generalnego przywiązania do teorii zła jako braku wyraża on pogląd, jaki tutaj głoszę. Św. Tomasz wyjaśnia na przykład, dlaczego zło (łac. malum) winy (łac. culpa) jest gorsze niż zło kary (łac. poena). Drugi powód, który podaje, polega na tym, że w przeciwieństwie do kary, w wyniku której pewne dobro, bez względu na to, czy ma ono charakter naturalny, czy nadnaturalny, zostaje usunięte z osoby, w przypadku winy moralnej „malum [...] opponitur proprie ipsi bono increato: contrariatur enim impletioni divinae voluntatis", co tłumaczy się następująco: „wina właściwie przeciwstawia się samemu dobru niestworzonemu; sprzeciwia się bowiem spełnianiu woli Bożej"[12]. Innymi słowy, podczas gdy zło kary wyjaśniane jest w kategoriach braku pewnego należnego dobra, zło winy moralnej jest wyjaśniane w kategoriach sprzeciwiania się dobru i z tego powodu zło tego rodzaju określone zostaje jako gorsze zło. Gdyby ten konkretny sąd św. Tomasza został należycie potraktowany na poziomie jego ogólnej teorii zła, myślę, że interpretacja jego myśli wykroczyłaby poza teorię zła jako braku.

Istnieje jednak szerszy niż mogłoby się wydawać wspólny grunt między mną a zwolennikami teorii zła jako braku. Zgadzam się z nimi bowiem, wbrew manichejczykom, co do pasożytniczej natury zła: zło nie stanowi niezależnej afirmacji samego siebie, ale istnieje jako negacja dobra, co można z łatwością zaobserwować na przykładzie zbrodni dokonanej przez Kaina. Gdyby nie istniało dobro, które zło może zaatakować, zło moralne nie wchodziłoby w grę; nie mogłoby się ono po prostu ukonstytuować jako zło moralne. Dobro jednak, odwrotnie, nie pasożytuje na złu; nie musi uderzać w zło, aby zaistnieć jako

[12] Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, q. 48, a. 6; wyd. pol. tenże, *Suma teologiczna*, t. 4, *Bóg Stwórca. Aniołowie*, tłum. P. Bełch OP, Wydawnictwo „Veritas", Londyn 1966, s. 74.

dobro. Prawdą jest, że nie sądzę, iż w każdym przypadku można wyjaśnić ten pasożytniczy charakter zła w kategoriach braku, twierdzę jednak, podobnie jak zwolennicy teorii zła jako braku, a właściwie bardziej zdecydowanie niż oni, że zło jest negacją dobra. Owo „więcej" zła, które wydaje się przekraczać pojęcie braku, jest bowiem czymś więcej w sensie negacji, nie zaś czymś więcej, co pozwalałoby złu uzyskać potwierdzenie swojego istnienia.

Moja zgodność ze zwolennikami teorii prywatywnej zła idzie jednak dalej. Twierdzę, iż brak łączy się ze złem moralnym w tym sensie, że w przypadku osoby zło moralne zawsze prowadzi do umniejszenia jej bytu. Popełnienie zbrodni, jakiej dokonał Kain, oznacza działanie wbrew swojemu rzeczywistemu powołaniu osoby ludzkiej, oznacza ono zdradę własnej natury, to zaś może prowadzić jedynie do zubożenia własnego bytu, a zatem osobie, która zbrodnię taką popełnia, zaczyna brakować tego, co powinno ją z natury cechować[13]. Jak już kilkakrotnie stwierdziłem, problem, który dostrzegam w tradycyjnym nauczaniu na temat zła, nie dotyczy wewnętrznych skutków złego działania, ale tego, na czym polega istota złego działania. Nawet w tym punkcie jednak nie sprzeciwiam się tradycyjnym poglądom. Przyznaję, że wszelkie zło moralne, rozważane samo w sobie, a nie jedynie ze względu na jego skutki, niesie ze sobą brak; zło w każdym przypadku niesie w sobie brak szacunku dla dobra, który to szacunek jest mu od nas należny. Przyznaję nawet, że niejednokrotnie brak ten niemal całkowicie tłumaczy zaistnienie zła moralnego (być może jest tak właśnie w przypadku akratycznej chwiejności). Twierdzę jednak, że bardzo często – i zawsze w przypadkach zła moralnego cechującego się wyjątkową niegodziwością – pełnej miary zła nie da się ująć w kategoriach braku. Istnieje bowiem nadmiar zła – otwarta wrogość wobec dobra – którego nie da się „przyciąć i przygiąć" tak, aby dało się zmieścić w kategorii braku[14]. Nie wykazalibyśmy realizmu w podejściu do takiego zła, gdybyśmy mieli sądzić, że można je w wystarczający sposób wyjaśnić w kategoriach braku[15].

Tłum. z języka angielskiego *Dorota Chabrajska*

---

[13] Zostało to w sposób pomysłowy wyrażone przez C. S. Lewisa w opowiadaniu *Rozwód ostateczny* (tłum. M. Sobolewska, Wydawnictwo Misjonarzy Klaretynów „Palabra", Warszawa 1994), gdzie ludzie potępieni przedstawieni są jako pozbawione substancji upiory, w ostrej opozycji do Świetlistych Ludzi, którzy żyją w chwale i cieszą się obfitością bytu.

[14] Zob. dysertację doktorską mojej studentki Marii Fedoryki *Is Moral Evil Only Privation? The Ontological Ground and Reality of Moral Evil* [Czy zło moralne jest tylko brakiem? Ontologiczny grunt i rzeczywistość zła moralnego] (International Academy of Philosophy, Liechtenstein 1999). Zarówno ta, jak i wcześniej przywołana dysertacja wskazują, że w Międzynarodowej Akademii Filozoficznej w Liechtensteinie istnieje szkoła filozoficzna, która od lat krytycznie analizuje teorię zła jako braku, badając ją jednak w taki sposób, aby zachować wszystko to, co jest w niej niezaprzeczalnie prawdziwe i co jest w niej niezaprzeczalnie chrześcijańskie.

[15] Składam podziękowania Jorge Garcii, Norrisowi Clarkowi SJ, Patrickowi Lee i Stanleyowi Tyvollowi za ich krytyczne uwagi pod adresem wcześniejszych wersji niniejszego artykułu.